

# إسكالية العلاقة بين الدين والدولة في فكر رضوان السيد: قراءة تحليلية

د. العياشي إدراوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية/تطوان

## تقديم

كثيرة هي اهتمامات الدكتور رضوان السيد وعديدة هي مجالات بحثه، لدرجة يجد معها القارئ لإنتاجاته الفكرية، والمتتبع لأعماله العلمية صعوبة في الإحاطة بها وتصنيفها مما يدل على موسوعية فكر الرجل من جهة، وعلى كثافة عطائه المعرفي من جهة ثانية.

فهو لم يكتف بالتأليف، في مجال تخصصه (الدراسات الإسلامية)، حيث أصدر جملة من الأعمال الرصينة من قبيل: "الأمة والجماعة والسلطة" و"مفاهيم الجماعات في الإسلام" و"الإسلام المعاصر" و"الجماعة والمجتمع والدولة" و"سياسات الإسلام المعاصر" و"جوانب من الدراسات الإسلامية المعاصرة"، وإنما تجاوز ذلك إلى تحقيق مجموعة من المؤلفات الكلاسيكية أبرزها: "قوانين الوزارة وسياسة الملك" و"الأسد والغواص" للماوردي، و"المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين" للنيسابوري، و"الجوهر النفيس وسياسة الرئيس" لابن الحداد، و"الإشارة إلى أدب الإمارة" للمرادي و"تسهيل النظر وتعجيل الظفر" للماوردي، و"تحفة الترك فيما يجب أن يعمل به في الملك" للطرسوسي.

كما ترجم "صورة الإسلام في أوروبا" لريتشارد سودرن، و"مفهوم الحرية في الإسلام" لفرانز روزنتال (بالمشاركة). يضاف إلى كل هذا اهتمامه بالفكر العربي؛ المعاصر السياسي والثقافي، كما يبدو من كتابي "أزمة الفكر السياسي العربي" و"المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي" بالاشتراك، على التوالي، مع كل من عبد الإله بلقزيز وأحمد برقاي، دون أن يغرب عن بالنا في هذا المقام العدد الهائل من المقالات المنشورة للباحث على صفحات العديد من المجلات أبرزها: مجلة الاجتهاد (التي تولى رضوان السيد رئاسة تحريرها)، ومجلة التسامح، إلى جانب العديد من الجرائد من قبيل جريدة الغد، جريدة النهار، وجريدة الحياة اللندنية، والشرق الاوسط.

على أن ما يهمننا من جملة هذه الاهتمامات هو موضوع علاقة الدين بالدولة في فكر الباحث بالنظر إلى حضوره المركزي في متنه الفكري، وبالنظر ثانيا إلى جدة وتفرد مقاربه له. ذلك أنه لا يجعل إشكالية السلطة الدينية والسلطة السياسية محصورة ضمن أفقها التاريخي فحسب، ولا موصولة بالفكر السياسي المعاصر فقط، وما يقتضيه كل ذلك من انتقاء وتحجيز وانغلاق، بل على العكس من ذلك ما فتى رضوان السيد ينقب في التراث، ويبحث في الفكر الإسلامي السياسي الحديث، ويستثمر المناهج المعاصرة لفتح سؤال الدين والدولة على آفاق جديدة للنظر، ومساحات مغايرة للتأمل بقصد تجاوز الأطروحات المعهودة في الموضوع، وتخطي الإجابات الجاهزة، والمواقف الثابتة من المسألة. الأمر الذي مكنه من تقديم تفسير مغاير لجملة من القضايا في التاريخ الإسلامي، وتأسيس نظرة إسلامية جديدة للذات والآخر، فضلا عن بسط تصور مختلف لظاهرة الصحوة الإسلامية التي تمثلها العديد من الحركات الإسلامية في عالم اليوم.

### أولا: مبررات تجديد النظر في ماهية العلاقة بين الدين والدولة

يؤكد رضوان السيد على أن تناول علاقة الدين بالدولة يحتل حيزا واسعا من جهود اهتمام المفكرين العرب وخطاباتهم ووجوه تأملهم في التاريخ والحاضر، بيد أن ذلك لم يتبلور بشكل واضح، سواء عند العرب أو عند غيرهم من الشعوب إلا في

السنوات الثلاثين الأخيرة، رابطا ذلك بظاهرة أشمل تمثلها الصحوة الإسلامية من حيث هي تعكس انعطافا واضحا نحو الدين وعودة غير مسبقة إلى اللاهوت نتيجة أنماط وعي تصنف في نظره في منزعين اثنين: "منزع الخوف على الهوية الإسلامية وإمكانات ضياعها في الهجوم الجارف للغرب وللحداثة التي يمثلها، ومنزع الإحساس بالذنب، إذا صح التعبير، لما اعتبر ابتعادا عن الدين وإهمالا لمتطلباته، وتأويل ما أصاب المسلمين في القرنين الأخيرين، باعتباره برهانا لا يرد على ضرورات التغيير باتجاه استرداد الأصول والعودة إليها أو ملاقاتها".<sup>1</sup>

ووعيا منه أن التاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية لم يكتب حتى اليوم، يرى الباحث أن الدعوة إلى إعادة التأمل في ماهية العلاقة بين الدين والدولة، كما هي مجسدة في الخطاب العربي المعاصر، هي مؤشر على وجود أزمة؛ ف"الملاحظ في الدعوات لإعادة النظر في علاقة الدين بالدولة في تاريخنا الفقهي والسياسي أنها كانت تتم في أوقات الأزمات الخانقة. وفي أوقات الأزمات بالذات تبرز أولويات وسياقات تجعل ما يسمى بالحل الديني والحالة الدينية أمرين شبه بديهيين".<sup>2</sup>

ومن تجليات ظهور هذه العلاقة الإشكالية الموصولة بمنعطفات الأزمة في التاريخين البعيد والقريب، على حد سواء، ما يأتي<sup>3</sup>:

أ. في أواخر القرن الأول الهجري استندت دعاوي العباسيين والمعارضين للأمويين، بشكل شبه كلي، على العلاقة السيئة هؤلاء بالإسلام؛ إسلام الرؤية وإسلام الشريعة. فمما ذكر من "خروجات" الأمويين على الإسلام: كيفية اغتصابهم للسلطة ووصولهم للحكم دون شورى الأمة وتوارثهم له دون وجه حق، وملاحقتهم وقتلهم لآل بيت النبي، صلى الله عليه وسلم، واستباحتهم للمدينة، واستئثارهم بأموال الفياء والزكوات.

1. رضوان السيد، الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، العدد 19، صيف 2007، ص 11.

2. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، الدار البيضاء: نشر الفنك، 2000، ص 27.

3. تحرينا في هذا المقام عرض هذه التجليات كما هي معروضة عند رضوان السيد على أن نعود لمناقشتها في الصفحات القادمة.

ب. حينما اضمحلت الخلافة العباسية وتمكن البويهيون ثم السلاجقة من السلطة بسط فقهاء الإسلام الإشكالية بصيغة جديدة هي "علاقة الشريعة بالسياسة". فقال ابن عقيل وابن الجوزي إن السياسة طغت على الشريعة. مما يدل على أن الحكام لم يعودوا، في حكمهم، ملتزمين بأحكام الشريعة. بل توسعوا في ذلك بحجة كون السياسة ذات أصل شرعي.

ج. مع الدخول الاستعماري الغربي إلى بلاد المسلمين، وبالنظر إلى فهم الفقهاء للإسلام ودار الإسلام، ترسخ في أذهانهم أنه يستحيل أن يحكم المسلمين غير المسلم؛ إذ لا ولاية إلا لمسلم، وأن دار الإسلام لا تتحدد تحديدا كميا فحسب (المسلمون أكثرية اجتماعية) وإنما بتطبيق أحكام الشريعة فيها. فمن غير المقبول أن يتولى "حراسة الدين وسياسة الدنيا" داخل رقعة إسلامية من ليس مسلما.

د. في السنوات الأخيرة برزت المسألة (مسألة الدين والدولة) في سياق التدافع والصراع لمواجهة الدعوات المتنامية لعلمنة الدولة والمجتمع، كما طرحت أيضا مرافقة "لنظرية الحاكمة" عند بعض المفكرين "الثوريين" كأبي الأعلى المودودي (1979م) مؤسس الجماعة الإسلامية بالهند، وصاحب الرؤية القائلة "إن للسلطة في الإسلام طبيعة ثيوقراطية"، وحسن البنا (1949م) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وصاحب رؤية "أن الإسلام دين ودنيا، مصحف وسيف"، بالإضافة إلى سيد قطب في مصر والخميني في إيران.

وغير خاف أن هذا التصور لطبيعة العلاقة بين الدولة والدين غير مفصول عن التيارين اللذين سبقت الإشارة إليهما: تيار صيانة الهوية وحمايتها من الاختراق الأجنبي، ثم تيار الإحساس بالتقصير والذنب نحو الدين الإسلامي. لذا فإقامة "دولة إسلامية" في منظور العديد من الجماعات الإسلامية، ضرورة من الضرورات، فهي؛ أي الدولة، التي تكتسب الحق في هذه التسمية لأنها تطبق الشريعة. وبذلك فهي الكفيلة بحفظ الهوية الإسلامية من الضياع، وتمكين المسلم من إقامة دينه على الوجه الأكمل بقوة السلطة السياسية وسلطتها<sup>1</sup>.

1. المرجع نفسه، ص 12.

بيد أن ما يسجل في هذا السياق، كما يشهد على ذلك واقع الثلث الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، أن الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة قد غيرت موقعها فانتقلت من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وفق نموذج بديل للسلطة، ومفهوم مغاير للدولة في علاقتها بإسلام/ الرؤية، وإسلام/ الشريعة<sup>1</sup>. المرحلة التي تراكمت مع اتساع مد الحركات الإسلامية الراديكالية وظهورها على نطاق عالمي.

وبهدف خلخلة الموروث الإيديولوجي المترسخ بخصوص الدين والدولة، ومحاولة تخطيه يسعى رضوان السيد إلى إثارة العديد من التساؤلات المشككة في طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. كما هي متصورة عند الكثير من الإحيائيين الإسلاميين القائلين إن الإسلام دين ودولة، والمعتقدين بأن وظيفة الدولة إنما هي حماية الدين، كما يقول الماوردي (توفي 450 هـ) "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"<sup>2</sup>.

يعتقد السيد أن مقولة "الإسلام دين وسياسة" مسلمة لا يمكن تخطيها، بل إن هذا هو شأن سائر الأديان بما في ذلك المسيحية واليهودية. إلا أن السؤال المركزي في نظره، هو: هل الدين والدنيا أو الدعوة والدولة تتضمنها مؤسسة واحدة أو مؤسستان؟ وما مدى صحة الاعتقاد والصورة السائدة بين الباحثين العرب المعاصرين من أن عصر النبي والراشدين شهد توحيد الدعوة والدولة في مؤسسة واحدة؟ وهل صحيح أن الشريعة كانت محتاجة للدولة من أجل تطبيقها؟ وهل صحيح، أيضا أن الدولة أو الإمامة حرس الشرع أو الدين؟<sup>3</sup>.

لعل ما يرمي إليه السيد من وراء توليد هذه الإشكالات هو فك الترابط، تصوريا، بين الدين من جهة والدولة من جهة أخرى، وجعل المجال الديني متميزا عن المجال السياسي. فعلى مسار تاريخي طويل كان لكل منها مؤسسته الخاصة. غير

1. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م، س، ص 27.

2. الماوردي، الأحكام السلطانية، مصر: نشر مكتبة الحلبي، 1966، ص 5.

3. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م، س، ص 48-50.

أن الأهم من ذلك كون الدولة الإسلامية لم تكن، بأي حال من الأحوال، حارسة للدين كما قدمها الماوردي، وكما تصورها الإحيائيون الإسلاميون الذين يطمحون إلى الاستيلاء على الدولة لتطبيق الشريعة. كل هذا يجعل، في نظر رضوان السيد، مقولة الماوردي عن "الإمامة" باعتبارها حارسة للدين وسائسة للعالم، مستعارة من التراث الساساني وليست مأصولة في التراث العربي الإسلامي ذلك أن الزرداشية، من حيث كونها ديانة، تدين بوجودها للدولة الساسانية، وما أن انهارت الساسانية حتى انهارت الديانة الزرداشية، أما حال الإسلام فمختلف عن ذلك تماماً. فعبّر مسلسل تاريخي طويل بقيت الدولة الإسلامية تدين للدين الإسلامي بوجودها، وأن السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين وإنما الدين هو الذي حرسها، وضاعت الدولة ولم يضع الدين<sup>1</sup>.

وللاستدلال على هذا التصور بسط الباحث جملة من الشواهد التاريخية يجمعها ما يمكن أن يسمى بالتوظيف السياسي للدين لتحقيق أهداف سياسية دنيوية أبرزها إضفاء الشرعية على الحكم القائم وتبرير السيطرة على السلطة.

يبدو واضحاً، إذن، أن الباحث لا يقر بانفصال الدين عن الدولة، وإنما يتجاوزهما باعتبارهما مجالين متميزين. ذلك أن ولاية أمر كل منهما سلم للآخر بمجاله. فعبّر التاريخ الإسلامي الممتد ظل هناك تداخل في بعض القضايا، فكانت السلطة السياسية عندما تقوى تأخذ المسائل المشتبهة إليها. بينما كان الفقهاء يعودون لانتزاع هذا الأمر أو ذاك عندما تضعف السلطة السياسية. "أما الثنائية في نظره فثابتة وباقية وحافضة للانسجام، وعمادها الوعي الكامل من الجميع أنه ليس في الإسلام سلطة دينية معصومة أو شبه معصومة. وإنما هناك شؤون تعبدية وشبه تعبدية يتولاها الفقهاء، وهناك مصالح عامة يحققها ويديرها السياسيون سواء أكانوا خلفاء أم أمراء أم سلاطين<sup>2</sup>."

وعلى الرغم من التجاور بين المجالين الديني والسياسي عبر التاريخ الإسلامي الطويل ما برز صراع بين المؤسستين السياسية والدينية وإن لم يخل الأمر من تنازع

1. رضوان السيد، أسئلة الدين والدولة، جريدة الغد، الأردن، عدد 5 مارس 2011.

2. رضوان السيد، الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م، س، ص 16.

وتجاذب بين أفراد من ولاية الأمور وأفراد من الفقهاء. أما بين المؤسستين فبالقطع ما كان هناك نزاع أو تناقض أو إقصاء متبادل يشبه ما حدث، ولو من بعيد، في مسيحية العصور الوسطى ومشارف الأزمنة الحديثة<sup>1</sup>.

وهكذا فإن "تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها، وليس مع الدين، هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحيانا عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي. وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف. وعليه فالصورة التاريخية السائدة عن أن الانفصال حديث مع الدخول الغربي إلى العالم الإسلامي وظهور القوانين المدنية والدول القومية، صورة تحتاج إلى تعديل كبير<sup>2</sup>."

#### 1. أنطولوجية العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في الفكر الإسلامي

ما ينبغي التوقف عنده في هذا السياق أن التفاعل بين السياسي والديني وحضورهما جنبا إلى جنب في الدولة الدينية/ الدولة الإسلامية لم يكن بالصورة نفسها ولا على القدر نفسه من القوة على مدى تاريخ تطور هذه الدولة وإنما اتخذ صورا متعددة وفقا لطبيعة هذه الدولة أو تلك، ووفقا للسياق التاريخي الذي أطرها، فضلا عن المناخ السياسي الذي تكونت فيه.

وتبعا لهذا يمكن الحديث، على سبيل التقريب، عن أربعة وجوه من التفاعل والحضور المشار إليهما ضمن "الدولة الإسلامية":

أ. دولة النبوة<sup>3</sup> أو دولة الرسول، عليه السلام، في المدينة؛ حيث اجتمعت لديه، صلى الله عليه وسلم، السلطات الدينية والدنيوية. إلا أنه يجب ألا يغيب عن ذهننا،

1. المرجع نفسه، ص 17. وينظر أيضا، رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993، ص 44.

2. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، م، س، ص 90.

3. استفدنا في صياغة هذا المفهوم من تصور خليل أحمد خليل، المبسوط في كتابه: العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني، دار الطليعة 1993. (الفصل الرابع).

هاهنا، حقيقة ثابتة لا تحتاج إلى مزيد إثبات، وهي أن الرسول، عليه السلام، قد ميز بوضوح بين شؤون دينية داخلية بشكل كلي في مجال اختصاصه وصلاحياته، وشؤون دنيوية متروكة لعامة الناس من حيث كونهم "أعلم بأمور دينهم". يقول، عليه السلام، تبعاً لرواية أحمد: "ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به". ويقول وفقاً لرواية مسلم: "إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر، مما يدل على أن الدين يتعلق من جهة الإلزام بأمور بعينها، وما دونها أمور دنيوية متروكة للنقاش والتشاور.

وإذا تبين هذا، تبين معه إمكان الحديث عن كون الصلاحيات المتعلقة بالنبي عليه السلام إنما هي موصولة بالأمور الدينية، أما فيما دونها فهي صلاحيات نسبية، كما تبين أيضاً انفصال هذه الصلاحيات عن سلطته السياسية. ولعل ما يؤكد هذا في المأثور الإيديولوجي الإسلامي؛ الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه حيث يقول الرسول عليه السلام: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإني لا نبي بعدي، وإنه سيكون خلفاء فيكثرون".<sup>1</sup>

وإذا تحقق هذا تحقق معه أيضاً أن وضع اتصال "الدين بالسياسة" أو "السلطة الدينية بالسلطة السياسية" في دولة النبوة إنما هو وضع خاص لا يصح القياس على ولا تقليده، بحكم كون هذه الدولة، تاريخياً، كانت ما تزال في طور النشأة والتكوين من جانب، وبحكم تفرد شخصية الرسول عليه السلام تقوى وحكمة ودراية من جانب آخر. لدرجة يستحيل معها تصور حاكم باستطاعته التوفيق بين السلطتين كما يجب، على نحو ما حصل في عهد النبي عليه السلام.

ب. الدولة الراشدية (دولة الخلفاء الراشدين): وهي الدولة الإسلامية الأولى؛ فبعد وفاة النبي، عليه السلام، بدأ التكون الفعلي لها، إلا أن قصر فترة حكم الخلفاء الراشدين لم يمكن من تثبيت أركان دولة ذات معالم واضحة وحاملة لـ "مشروع سياسي" محدد. وبذلك ظل وعي الدولة بالسلطة بسيطاً. "فقد وعت ذاتها كورثة شرعية للصلاحيات السياسية للرسول عليه السلام صاحب الدولة، ولم تفهم

1. المرجع نفسه، ص 92-93.



وظيفتها كحارس للدين بالمعنى المركب الذي ستسبغه عليها النظرية في العصر العباسي الفارسي أما أحداث الردة فكانت حربا سياسية شبه خارجية تمثل حلقة في سلسلة تكوين الدولة. لم يكن الكلام أو الفقه قام بالدور الذي ستلعبه لاحقا في إنشاء منظومة القوانين المنسوبة للشريعة. فترتب عن ذلك أن التسلط الطبيعي للدولة كان ضعيفا لعدم اكتمال جهاز الدولة، كما أن الهيمنة الدينية كانت ضعيفة أيضا لعدم اكتمال المنظومة الفقهية الكلامية. لذا ما ظهر الاستبداد القمعي رغم حضور الدين وارتباطه بالسلطة على نحو ما<sup>1</sup>.

ولعل ما يؤكد هذا كون الذين اجتمعوا عند السقيفة أبدوا فهما عميقا لطبيعة "الدولة" المرام تثبيت دعائمها فتحدثوا صراحة عن خلافة السلطة السياسية للرسول، عليه السلام، أو "سلطان محمد"، عليه السلام، على حد قولهم<sup>2</sup>. فبقي الدين في موقعه كمظلة أخلاقية تظلل الأهداف، وبقي ثقله ضاغطا على تصورهم لماهية الدولة الآخذة أجهزتها في التشكل والاكتمال. ولهذا بقيت الدولة الراشدة، وفق المنظور المعاصر للدولة الدينية، "أقل دينية" من دولة الملك التي جاءت بعدها.

لقد كان معروفا للمسلمين يومئذ أنهم إنما يعملون على إقامة حكومة مدنية دنيوية، لذلك استحلوا الخروج عليها ومخالفتها. وهم يدركون أنهم يختلفون في أمر من أمور الدنيا لا من أمور الدين. وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي، لا يمس دينهم ولا يزعزع إيمانهم أو يقوض عقيدتهم<sup>3</sup>. ودليل هذا ما قاله حينها أبو بكر مخاطبا جمهور المسلمين: "أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يطيقه. إن الله اصطفى محمدا على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع"<sup>4</sup>.

1. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، م، س، ص 108.

2. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980، ص 138.

3. علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، م، س، ص 110-111.

4. الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 197.

فهو يعترف بشكل صريح، أن تولي إمارة المسلمين شأن سياسي وأمر دينوي في مقام أول، وليس حيازة لمقام ديني أو زعامة دينية، كما كان الأمر مع الرسول عليه السلام.

ج. دولة الملك الأموي: التي مثلت النموذج الكامل "للدولة السياسية" بالمعنى الفني، بحيث نضج فيها جهاز السلطة وثبتت آليات الحكم والضبط والرقابة. "وتحول موقع الدين بالنسبة للسلطة من غاية سامية إجمالية تحدد وظيفة السلطة وتهيمن عليها، إلى واقع تركبه السلطة الملكية وتوظفه لحسابها. وهنا امتزج الدين بالشق التسلطي من الدولة فظهرت دينية الدولة بشكل أوضح، رغم التحول السلبي في مضمون الدين؛ إذ كانت الدولة بغريزة السلطة تمارس جنوحها المعتاد لفرض قانونها الخاص على الأهداف المقررة لها من خارجها. كان الدين حاضرا بقوة على مستوى المجتمع ولكن السلطة كانت حاضرة بقوة أكبر على مستوى الدولة<sup>1</sup>."

من هنا برز هذا "النموذج السياسي" أكثر دينية من الدولة الراشدة، على مستوى الشكل وليس على مستوى المضمون. فمن جهة، كان الدين ركنا أساسا من أركان بناء الدولة وإكسابها ما يكفي من الشرعية المطلوبة، وما استتبع ذلك من إضفاء لصفة "ولي أمر المسلمين" على الحاكم بما يقتضيه من وجوب الطاعة والانصياع. ومن جهة أخرى، تم الابتعاد، ابتعادا كبيرا، عن روح الدين الإسلامي وتعاليم الشريعة الإسلامية. بمعنى أن التعاطي الأموي مع الدين كان تعاطيا تجزيئيا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة، وليس تعاملًا صادرا عن اقتناع بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية ضمن "دولة إسلامية" هدفها الأسمى حفظ حدود الدين.

وبهذا أضحي "الدين حارسا للدولة" وليس العكس كما نظر الماوردي وأقرانه. إنه، إذن، انقلاب داخل معادلة "دين-دولة"، انقلاب ساهم في تأميم الدين وتوظيفه لخدمة الدولة/المملكة، على نحو ما حصل في الفكر السياسي الفارسي، وتحديدًا مع المملكة الساسانية. يقول أردشير بن بابك (مؤسس الدولة الساسانية) "الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أس والملك حارس، ولا بد

1. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، م، س، ص 100.

للملك من أسه، ولا بد للأس من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم<sup>1</sup>."

ولا يبعد عن هذا ما قرره ابن خلدون من أن الدول العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق. وهو تأكيد واضح على أن الدين سبب قيام الدولة عند العرب (خاصة)؛ لأن "الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة...وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة<sup>2</sup>."

هكذا إذن يبدو مدى عناية الدولة الأموية بتثبيت الصلة بين الدين والسياسة، وحرصها على الربط بينهما كأساس للحكم والتمكين وضمان الاستمرارية، ليس بمعنى كون الدولة دولة دينية يخضع الملك فيها لسلطة روحية أعلى وإنما من جهة وعي الدولة بأهمية الدين من حيث هو وسيلة من وسائل سياسة العامة. ومن ثمة تدرك ضرورة تأميمه كمؤسسة، وتوظيفه كآلية، من أجل ترسيخ الملك وتدعيم سلطة الملك.

د. الدولة الدينية: إن مصطلح الدولة الدينية لم يكن متداولاً في ساحة الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإنما هو وليد الفكر السياسي المعاصر؛ إذ ارتبط ظهوره بظهور التيارات (الجماعات الإسلامية) التي استقر في وعي منظريها أن الإسلام يقتضي إقامة الدولة الدينية كما حدث في التاريخ البعيد.

ويستند دعاة الدولة الدينية إلى أمرين اثنين: الأول: النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والأمر الثاني: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة والتي لم ينفصل فيها الدين عن الدولة. والواقع "أن منظري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسية ومارسوا المشاركة، حيث أمكن ذلك، سيطر في أوساطهم أحد منزعين: إما تصوير

1. رضوان السيد، جوانب من الدراسات الإسلامية المعاصرة، م، س، ص 58.

2. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، لبنان، ط 2004، ص 171-172.

"الدولة الإسلامية" الموعودة بصورة تقرب بها من "الدولة المدنية"، أو العكس؛ أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعا من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلدهم فيها الغربيون المحدثون<sup>1</sup>.

وكلا المنزعين شددوا على أمرين أساسيين: أولا؛ مكافحة التغريب وكل ما يتعلق بتوجهاته العلمانية الكبرى، وأحيانا رؤاه السياسية والثقافية. وثانيا؛ الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة والتي هي جزء من النظام الإسلامي الشامل والكامل. وبذلك انتهت المصالحة التاريخية بين الدين والدولة، أو الدولة والمؤسسة الدينية. ونتيجة كل هذا برزت مشكلات بين التوجهات الإسلامية وبين دعاة الدولة الحديثة، وأصبح من الضروري العودة لمراجعة الأساسيات لجهة معنى الدولة الحديثة وشروطها، ولجهة القيم الإسلامية الكبرى والتأسيسية وقابليتها لدعم مشروع الدولة الحديثة أو معارضته<sup>2</sup>.

على هذا الأساس انطلق الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تنظيره للدولة الدينية من واقع مختلف تماما لذلك الذي تبلور فيه الفكر الإسلامي السلفي الذي كان قريبا من نموذج فعلي "للدولة الدينية" ظل قائما لفترة تاريخية طويلة، كما مر بنا، امتزج فيها الدين بالسياسة على نحو طبيعي بلا معارضة من أي اتجاه أما الواقع الجديد فيتميز، من بين ما يتميز به، بغياب النموذج الديني الذي انقطع حضوره منذ قرون طويلة، وبحضور مفاهيم وتصورات مضادة وغير ودية تجاه هذا النموذج معنية أساسا بفكرة الحرية<sup>3</sup>.

وحاصل هذا وذاك أن تصور "الدولة الدينية" عند منظري الإسلاميين المعاصرين ظل مستندا، في جزء كبير منه، إلى النموذج الموروث، على الرغم مما يشوبه من آفات ونقائص في مقدمتها توظيف الدين لإضفاء الشرعية على "النظام السياسي" وما تولد

1. رضوان السيد، الدين والدولة والدين والدنيا في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م، س، ص 19.

2. رضوان السيد، الإسلام ومشكلات الدولة الحديثة، مجلة التسامح، العدد 29، شتاء 2010، ص 225.

3. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، م، س، ص 103.

عن ذلك من استبداد باسم الدين وقمع بحجة حماية الملة، وخاصة في ظل الدولة الأموية وإلى حد ما الدولة العباسية.

ولعل مبرر الدعوة إلى محاكاة النموذج المذكور من قبل الإسلاميين المعاصرين ( أصحاب التوجه السلفي تحديدا) إنما هو قرب هذا النموذج من عصر النبوة وزمن النص (القرآني والحديثي) كأصلين ثابتين من أصول استمداد الحقيقة، وفق الذهنية السلفية.

نحن، إذن، أمام "نمط من التفكير يشدنا إلى الوراء بدلا من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل، ولذا فالتركيز يتم على المسبق والمنجز والمتحقق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه".<sup>1</sup>

والواقع أن هذا الرجوع إلى أصل ثابت (للدولة الدينية) ونموذج سابق هو فعل يولد من التيه أكثر مما يحقق من الاهتداء والاعتداء. ذلك أن ثمة نماذج متعددة من "الدولة الإسلامية"، بينها من التباين والاختلاف أكبر مما بينها من التماثل والتشابه، وليس نموذجا واحدا مكتملا، على نحو ما تبين في الصفحات السابقة. فهل الدولة الدينية (الإسلامية) كما يدعو إليها الإسلاميون المعاصرون، تشكل وفق نموذج "دولة النبوة"، أم على شاكلة "الدولة الراشدة" أم وفق مواصفات "الدولة الأموية"...؟

إن السؤال البديهي الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو؛ ألا يمكن تأسيس دولة إسلامية بمواصفاتها الخاصة ومنطقها الخصوصي، الذي لا يميزها إلا هي، ولا تعرف إلا به؟ دولة مؤسسة على الدين لكنها في الآن نفسه مفصولة عن النماذج السابقة التي عرفت التجربة التاريخية للمسلمين، وذلك مراعاة لمقتضى التطور التاريخي والحضاري للمجتمعات الإنسانية أولا، ومراعاة لمقتضى تجدد المعرفة السياسية والاجتماعية والفلسفية ثانيا. الأمر الذي يضمن، من باب أولى، الابتعاد عن الاجترار والتقليد والنسخ، كما يضمن أيضا، وهذا هو المطلوب، حفظ ماهية كل من الدين والسياسة على حد سواء، فلا يوظف الدين توظيفاً سياسياً، مثلما لا تسخر السياسة لخدمة الدين.

1. علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 60.

ولا يظن هنا أنها دعوة لإبعاد الدين عن ساحة السياسة، كما يفعل أغلب العلمانيين، وإنما هي دعوة إلى الخروج من شرك الصراع بين الديني والسياسي، وإدراك وتوظيف كل منهما في مجاله المناسب، على سبيل التجاور والتكامل وليس على سبيل التناوب والإقصاء.

فمما لا يخفى على كل باحث في تاريخ المسلمين السياسي أنه تاريخ صراعي نزاعي بامتياز، سببه الأساس التشابك غير العادي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، واستثثار الأولى بالثانية، مع بعض الاستثناءات المضيئة.

والحال أن الدين الإسلامي، على حد قول رضوان السيد، "مثل دائما رؤية للعالم ونهجا وفلسفة للعيش. وكما في كل دين هناك جوانب عملية تعبدية تدخل في أدق التفاصيل، أما في الشأن السياسي فالأمر متعلق بالمصالح، وخيارات الناس الدينية تؤثر في خياراتهم السياسية ولكن لا تصنعها. لأن هذا المستوى ليس ذلك المستوى، ولا يستوعب أحدهما الآخر. ورغم الوعي السائد فليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحد أو جماعة باسمه على السلطة. كما أنه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين<sup>1</sup>".

وعلى هذا فإن دعاة الدولة الدينية المعاصرين ليسوا أقل خطرا، ولا أقل عصبية من أولئك الذين مارسوا، وبارسون، الاستبداد السياسي سواء من منطلق ديني أو عرقي أو قومي أو اشتراكي أو علماني، أو غير ذلك.

إنه توجه يعيد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إنتاج ثقافة سياسية "سلطانية" كلاسيكية هاجسها الأساس الإمساك بزمام السلطة والحكم بدعوى تطبيق الشريعة الإسلامية وحماية حدود الدين. ولربما أن هذا الاستخدام البراغماتي للدين والتوظيف الإيديولوجي له هو ما شكل عائقا أمام نجاح المشاريع السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة على امتداد الوطن العربي وفشل مشروع الدولة الإسلامية، بشكل عام، الذي عمل لأجله العديدون.

1. رضوان السيد، الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، مجلة التسامح، م، س، ص 19.

## خاتمة

من الواجب الاقرار في نهاية هذه المقالة، التي عنيت بتبيان بعض تجليات إشكال علاقة الدين بالسياسة في الفكر الإسلامي، أن الدولة المغربية الحديثة تمثل أنموذجا فريدا من نماذج الدول الإسلامية المنفتحة التي استطاعت، استنادا إلى مبدأ الوسطية والاعتدال، أن تؤسس نمطا حداثيا خاصا، له منطقه الخصوصي وسماته الفارقة. نمط عز نظيره في هذا العصر، فمن جهة، الدولة؛ (أي الدولة المغربية) محافظة على هويتها الدينية وأصولها الإسلامية المتوارثة على مدى تاريخي طويل، لا يشك في ارتباط حلقاته بعضها ببعض ولا في شرعيته. ومن جهة أخرى تبدو هذه الدولة مسائرة، بكل إصرار، لإيقاع تطور أرقى النظم السياسية المعاصرة (الغربية تحديدا) بما تنجز من إصلاحات سياسية تؤهلها لأن تكون دولة مدنية بمواصفاتها المعروفة وشرائطها المعلومة.

إنها نموذج لدولة ضاربة جذورها في التاريخ الديني العميق ومتصلة بأساسها الديني وأصلها الإسلامي، في مقابل انفتاحها على الحاضر السياسي والمستقبل الإنساني الكوني بما يقتضيانه من تفاعل وإسهام أولا، وما يستلزمانه من تجاوز لمنطق الانغلاق والتوحد إلى أفق الانفتاح والتعدد، ثانيا.

ولا شك أن دولة على هذا الحال لا يمكن إلا أن يتجاور داخلها الدين والسياسة ويتعايشا بعيدا عن الصراع والإقصاء والاستئصال والاستغلال من قبل هذا الطرف أو ذاك. وتبعا لهذا لا يمكن إلا أن تتكامل السلطان الدينية والسياسية وتؤمن كل منهما بخصوصيات وأدوار الأخرى.